

VIVANT À LA LIMITE

Susanna Lindberg

Presses Universitaires de France | « Les Études philosophiques »

2006/1 n° 76 | pages 107 à 120

ISSN 0014-2166
ISBN 9782130555261

VIVANT À LA LIMITE

À tous les égards, le vivant est pour Hegel un être à la limite.

Du point de vue du système, d'abord, le vivant constitue le moment le plus développé de la *Philosophie de la Nature,* qui est intégralement le domaine de l'être-hors-de-soi de l'esprit, de la finitude et de l'anhistoricité, de l'inconscience et de la déraison[1]. Hegel compare la Nature à un Christ sans résurrection tombé hors de l'amour divin ; mais cela étant de droit impensable, nous comprenons mieux Hegel quand il la compare, de manière « sauvage et orientalisante », à Dionysos, ou à Lucifer, jadis nommé par Böhme[2]. La nature est exubérante mais délirante, elle est folle, elle n'est si vivante que parce qu'elle est le monde de la mort. Selon la fin de la *Science de la Logique,* l'idée se déprend de soi et se libère pour devenir son être-autre dans la nature. La question se pose alors de savoir à quel point l'idée peut se perdre dans la nature, et quelle est la profondeur de l'altérité de la nature par rapport à l'esprit[3]. En tant que moment le plus développé de la *Philosophie de la nature,* la vie est l'extrême de cette altérité, et non pas sa simple dissolution dans la transition vers l'esprit. La vie ne gît pas tranquillement dans l'état de l'extériorité naturelle : en se *créant* en tant qu'extériorité elle se rebelle contre l'esprit, comme Lucifer, et devient ainsi la « contradiction existante »[4]. Si la vie est *aussi* l'éveil de l'esprit, elle l'est en tant que sa limite. Elle est la pointe d'*Aufhebung* qui fait l'impossible en franchissant le gouffre entre la Nature et l'Esprit.

D'autre part, le vivant en lui-même est intégralement un être des limites. Il n'est pas seulement un être limité, indéfiniment contraint de se dépasser :

1. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II, Philosophie de la nature* : *E. Ph. N* B-C, § 248, p. 188.
2. *E. Ph. N* B-C, Add. § 247, p. 347 ; Add. § 248, p. 351.
3. Que l'altérité de la nature face à l'esprit ne reflète pas la faiblesse de la philosophie hégélienne de la nature mais soit, au contraire, requise par le système, est la thèse de Bernard Bourgeois dans « La spéculation hégélienne », in *Études hégéliennes. Raison et décision.* L'idée que, chez Hegel, une décision pour la pensée exige un dessaisissement de la pensée faisant apparaître l'être naturel, est également développée par Franck Fischbach dans *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling,* p. ex. p. 378-381.
4. Ou « la contradiction non résolue », *E. Ph. N* B-C, § 248, p. 187.

il n'*est* que limite en train de se tracer, une incessante activité pour engendrer les limites qui le font être et, aussitôt, disparaître. On sait que Hegel reprend la définition aristotélicienne de la vie comme *entéléchie* et qu'il structure son concept du vivant d'après la définition de *Peri psykhe* selon laquelle la vie est activité de se « nourrir soi-même, de croître et de dépérir »[1]. Mais au lieu de simplement la répéter, Hegel « réfute » *(widerlegt)* la conception aristotélicienne en l'expliquant depuis ses limites. Pour lui, le principe qui anime le vivant n'est plus simplement l'effort pour maintenir une autonomie donnée ; il est l'effort pour constituer un être entièrement habité par ce qui lui est autre. Ainsi, le vivant hégélien ne *croît* pas seulement, il *naît* depuis d'autres vivants. Il ne *dépérit* pas seulement, il *meurt* devant d'autres vivants. Et il *se nourrit* certainement, mais la « nourriture » est avant tout signe d'un combat incertain avec son monde. À chacune de ses limites, le vivant affronte son autre – qui prend la double forme des autres existences et de la non-existence du vivant lui-même. Ces passages des limites externes se reflètent au niveau de la limite interne du vivant, à savoir, sa forme ou sa figure. Celle-ci n'est pas le principe du mouvement du vivant. La forme particulière d'un vivant est plutôt sa limite interne comme son autre intime, que le vivant singulier a également à transgresser : il doit la fluidifier pour rester lui-même en vie. La logique de la vie est une logique d'avoir-à-vivre. Cet « avoir-à-vivre » est le jugement pratique originaire du vivant et la mesure de sa « bonté » originaire : il est bon de vivre, cela ne supporte aucune objection[2]. Et pourtant, puisqu'on ne vit qu'à la limite, la bonté du vivant équivaut à sa douleur et à sa cruauté. L'idée de vie existe dans la jouissance du vivant, la contradiction existe dans sa douleur, et la vie elle-même est cette existence contradictoire de l'idée.

Dans ce qui suit, j'examinerai la forme la plus développée du vivant naturel présenté par Hegel dans la *Philosophie de la nature* de l'*Encyclopédie,* à savoir l'animal, pour revenir à la fin sur la question du système. Je parlerai d'abord de l'être de l'animal, ensuite de son activité, dont je relève le sentir, puis l'instinct.

Le vivant

Une logique de l'être

La logique du vivant naturel expose son *être* : elle est une onto-logique. Pour Hegel, l'être de la vie est celui du vivant singulier[3]. Singulier, le vivant

1. Aristote, *De l'âme,* II, 2, 412 *a*.
2. Hegel, *Wissenschaft der Logik II,* p. 481.
3. La vie existe en tant que ce vivant-ci, non en tant qu'un grand vivant universel dont l'individu ne serait que le reflet (Hegel, *Wissenschaft der Logik II,* p. 468, 473), et « c'est seulement dans l'Idée que [la multiplicité indéterminée des vivants] est une unique vie, un unique système organique de cette vie. » (*E. Ph. N,* § 337, p. 300).

existe nécessairement dans une pluralité de vivants singuliers[1]. Sa finitude tient d'emblée à cette multiplicité, à cette dispersion quasi spatiale qui traduit le caractère général de la nature comme domaine de l'extériorité[2]. Si « l'image universelle de la vie »[3], l'organisme géologique, se disperse en minéraux (« morts », car leur la vie est passée[4]) qui se trouvent simplement juxtaposés les uns aux autres, les vivants proprement dits intériorisent cette relation à ce qui leur est autre, en sorte que « Le vivant se met toujours en danger, il a toujours à même lui un Autre, mais il supporte cette contradiction, ce que l'être inorganique ne peut pas faire. »[5] L'être de la vie est cet être-les-uns-à-même-les-autres.

Cette pluralité de vivants singuliers expose dans sa concrétude maximale l'effectivité encore substantielle que Hegel décrit à la fin de la *Doctrine de l'essence* de la *Science de la Logique*. La nature est, dit Hegel, le règne de la nécessité et de la contingence, dans lequel la liberté ne s'est pas encore trouvée[6] : elle est le monde obscur des lois causales incapables de saisir l'existence contingente. Certes, ce monde est manifeste, il se montre tel qu'il est et n'*est* que ce se-montrer[7]. Mais par là, il se donne en tant qu'une vérité aveuglante[8], cet aveuglement de l'entendement correspondant à l'obscurité de la nécessité qui règne sur ce monde comme un destin[9]. Dans la *Logique,* le monde de l'effectivité est « sursumé » ou « relevé » *(aufgehoben)* par la liberté du concept, par la subjectivité pour laquelle rien n'est étranger, pas même l'effectivité naturelle. Mais l'obscurité de l'effectivité ne disparaît pas pour autant ; demeure, en particulier, l'effectivité naturelle, car la nature est éternelle[10] et ne cesse de s'imposer au concept comme l'*énigme* qu'elle est, essentiellement et définitivement[11].

La logique de l'être-en-vie est une logique d'avoir-à-vivre. La vie – ou l'« âme » – du vivant singulier est précisément cette activité de vivre.

1. « La vie... en tant qu'Idée seulement naturelle, est abandonnée à la déraison de l'extériorité, et la vitalité individuelle est, à chaque moment de son existence, prise dans une implication avec une singularité qui lui est autre » (*E. Ph. N,* § 248 Add., p. 188.)
2. *E. Ph. N,* § 247, p. 187.
3. *E. Ph. N* B-C, § 337, p. 299.
4. *E. Ph. N* B-C, § 339, p. 300.
5. *E. Ph. N* B-C, § 337 Add., p. 553.
6. *E. Ph. N* B-C, § 248, p. 187.
7. Hegel, *Wissenschaft der Logik II,* p. 187.
8. *Ibid.,* II, p. 217.
9. La nécessité qui règne sur la nature n'est pas simplement celle de la loi naturelle accessible aux sciences de l'entendement, pour lesquelles l'obscurité de la loi tient à l'insuffisance (provisoire) de nos connaissances. L'obscurité caractérise la nécessité comme telle en tant qu'elle est une puissance absolue et destructrice (Hegel, *Wissenschaft der Logik II,* p. 220) devenant une violence étrangère (*ibid.,* p. 235) : la nécessité est obscure comme le destin dans le monde grec.
10. *E. Ph. N* B-C, § 247 Add., p. 349.
11. « Qu'est-ce que la nature ?... Nous trouvons la nature devant nous comme une énigme et un problème que nous nous sentons poussés à résoudre tout autant que nous sommes repoussés par lui : attiré, l'esprit s'y pressent lui-même – repoussé, il l'est par quelque chose d'étranger en quoi il ne se trouve pas... Qu'est-ce que la nature ? Celle-ci demeure un problème. » (*E. Ph. N* B-C, Add., p. 336.)

Comme Schelling[1], Hegel organise son exposition de l'apparition de la vie comme une dialectique entre, d'une part, ce que les deux appellent la « pesanteur » et, d'autre part, ce que Schelling appelle la « lumière » et que Hegel rapproche plutôt du « feu »[2]. La pesanteur, c'est la matérialité, la simple causalité mécanique ou chimique, la corporéité en tant qu'elle choit sans cesse vers la mort : au niveau de l'organisme, la pesanteur serait en quelque sorte l'héritage géologique du corps vivant. Le feu est le principe même de vie. Si la lumière exprime avant tout sa propre émergence depuis la pesanteur, le feu, plus ambigu, doit s'arracher violemment à la pesanteur : la pesanteur est à la fois l'aliment qui nourrit le feu et le poison qui l'étouffe.

Voyons maintenant comment ce « feu » se manifeste dans les processus théorétique de l'animal, le sentir, pour l'examiner ensuite dans son processus pratique, l'instinct.

Le sentir

D'un point de vue théorétique, le feu est lumineux et, chez l'animal, la lumière se manifeste essentiellement en tant qu'activité de *sentir,* dont Hegel, suivant Aristote, fait la *differentia specifica* de l'animal. Par le sentir, l'animal n'est pas seulement illuminé par un « soleil extérieur »[3], comme la plante, mais son « être est un soleil »[4]. Il est lumineux parce qu'il illumine le monde. C'est pourquoi sa lumière fait déjà signe vers la vérité : le comportement théorétique de l'animal ne déploie pas la vérité de la certitude et de la vérité, caractéristique de la conscience humaine, mais il conjuge déjà un élément subjectif avec un élément objectif. La lumière animale préfigure la vérité spirituelle en tant qu'intuition sensible. L'intuition animale est riche et comme saturée et, contrairement à l'intuition sans concept de la *Critique de la raison pure,* elle n'est pas aveugle, car elle *fait sens* pour l'animal. La lumière animale provient des sens en tant qu'ils font sens pour l'animal. Quel est donc ce sens, sens *pur* car sans représentation et sans concept, qui définit la portée de la théorie animale ?

Comme le sentir de l'animal hégélien entrouvre une esquisse de vérité sans pour autant atteindre la vérité proprement dite, j'aimerais le comparer à l'animal selon Heidegger, qui se trouve dans une situation semblable. On sait que Heidegger décrit l'animal comme étant « pauvre en monde », cette « pauvreté » s'expliquant par l' « étourdissement » *(Benommenheit)* qui caracté-

1. Je crois en effet que, faisant abstraction de l'aversion réciproque entre Hegel et Schelling (qui tient plus au sens donné à la philosophie elle-même qu'à la Nature comme telle), il est instructif de comparer Hegel à Schelling sur deux points. D'abord, parce que tous les deux interprètent la vie comme être et, partant, comme existence singulière. Ensuite, parce que cette logique s'articule comme une dialectique entre la « pesanteur » et la « lumière » ou « feu ».

2. Sur la pesanteur et la lumière, cf. *E. Ph. N* B-C, § 351, p. 308 ; sur le feu, p. ex. *E. Ph. N* B-C, § 336, p. 298.

3. *E. Ph. N* B-C, § Add. 347, p. 622.

4. *E. Ph. N* B-C, § Add. 350, p. 638.

rise son rapport au monde[1]. Or, il me semble que l'animal hégélien est tout sauf « étourdi » : au contraire, il se distingue par l'*acuité* de ses sens.

L'animal heideggérien est étourdi par la présence instantanée des choses de son environnement. Hegel pense également que, à l'instar du toucher, qui est « le sentiment en tant que tel »[2], tout sentir présuppose un contact immédiat, une présence. Mais pour Hegel, l'immédiateté de ce contact ne l'émousse pas au point d'étourdir la sensation. Au contraire, le contact *aiguise* la sensation en *ouvrant l'écart* entre la chose sentie, que l'animal « laisse librement à soi-même », et la chose sentante, qui est par là « modifiée par autre chose », et qui « peut supporter la modification par l'extérieur »[3]. Ce qu'il y a d'énigmatique dans l'âme animale est précisément cette capacité de transformer la sensation en sentiment : c'est un pouvoir-être-chez-soi auprès de l'autre-demeurant-autre. La théorie animale est cette transformation : c'est la théorie inconsciente du sens.

L'écart entre la sensation et le sentiment s'ouvre et se modifie sans cesse au gré des choses rencontrées par l'animal, et la vivacité de l'animal n'est rien d'autre que le tracement de cet écart. Du côté subjectif de la « théorie animale », préfigurant la certitude, il suscite des *affects,* exemplairement la joie et la douleur[4]. Soulignant les affects, Hegel refuse de réduire le vivant au seul effort pour survivre. Douloureux plutôt que nuisibles, joyeux plutôt qu'utiles, les affects peuvent produire des expressions superflues par rapport aux seules nécessités de la vie, par exemple l'éclosion contingente de fleurs sexuées[5], la

1. Heidegger décrit l'animal notamment dans son cours *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.* Selon ce cours, l'animal est « pauvre en monde », tandis que l'homme est « constructeur du monde ». La « pauvreté » du monde de l'animal s'explique par l' « étourdissement » *(Benommenheit)* qui caractérise son rapport au monde – rapport qui correspond en fait à la description aristotélicienne du *sentir* comme le propre de l'animal. « Étourdi », l'animal a certes un accès au monde environnant, mais l'ouverture de son environnement *(Offenheit)* est plus faible que l'ouverture propre à l'homme *(das Offene).* Ce n'est qu'à l'homme que le monde se montre *en tant que* monde, à savoir, depuis sa fondation dans la question de l'être. L'étourdissement de l'animal tient essentiellement à la façon dont l'animal est rivé à l'instant présent : l'être animal est un simple vivre parce que l'animal ne temporalise pas – le temps de l'animal reste, pour Heidegger, un « problème » qu'il ne résout pas (Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 346). Sur l'animal selon Heidegger, je me permets de renvoyer à mon article « Heidegger's animal ».

2. *E. Ph. N* B-C, § 358, p. 312. Cf. Aristote, *De l'âme,* II, 2, 413 *b.*

3. *E. Ph. N* B-C, § Add. 351, p. 639.

4. *E. Ph. N* B-C, § 358, p. 313 : « Le processus réel [...] commence avec la division dans soi-même, le sentiment de l'extériorité en tant qu'elle est la *négation* du sujet, lequel est en même temps la relation positive à soi-même et la *certitude* de celle-ci à l'encontre de cette négation de lui-même. » Les pendants pratiques des affects sont le manque et la tendance, qui se font sentir dans la colère et la satisfaction.

5. *E. Ph. N* B-C, § Add. 348, p. 631. Dans *Glas,* Jacques Derrida assimile la contingence de la sexualité des fleurs (*op. cit.,* p. 160) à son indifférence par rapport à la progression de l'esprit. Mais la contingence est le propre de la nature que l'esprit ne saurait supprimer. Au contraire, la contingence – cette floraison sans pourquoi – donne à *penser* (alors que la nécessité, une fois découverte, ne donne qu'à constater). La capacité de donner plus que le nécessaire (en l'occurrence, une floraison abondante) n'explique-t-elle pas que le vivant puisse s'offrir à l'esprit (par exemple en sacrifice : Derrida commente le don de la plante dans *op. cit.,* p. 326, 343-344 et 351) ?

beauté de certaines constructions animales[1] le chant du rossignol résonnant d'une simple joie de vivre[2], ou le cri de tout animal au moment de la mort violente[3]. Je ne crois pas qu'il faille considérer cette beauté superflue de la nature comme une chose accessoire. Au contraire, la luxuriance et l'exubérance sont l'expression la plus propre de la nature. Sublimé par Hegel, le rossignol chante la joie suscitée par le simple fait de vivre qui surpasse, et y compris selon le concept, la nullité de la contingence logique de son existence. Le vivant hégélien est un être qui sent, douloureusement ou joyeusement, non pas seulement telle ou telle chose extérieure, mais également, parfois, le fait que son être est au fond un pur luxe[4]. C'est ainsi que la joie et la douleur, enracinées dans le sentiment d'existence, distinguent une première fois l'animal hégélien de l'étourdissement de l'animal heideggérien – car celui-ci ne se sent pas exister.

Si Heidegger évite la question de la temporalité de l'animal, Hegel au contraire définit l'animal comme « pur temps » et comme « tremblement intérieur ». Ce temps, tout en étant « pur » et « libre », est également déterminé. Dans l'auto-affection de ce temps, il ne s'agit pas d'un simple contact mais d'une transformation du senti en sentant, et de l'apparition d'une affection effective – et cette transformation fait « trembler » l'âme animale parce qu'elle la pousse constamment hors de ses circuits déjà acquis. Ce temps est une *im-mémoire*[5], certes pas une mémoire remplie de représentations, mais pourtant déjà le dépôt dans lequel les traces des sensations éteintes de l'animal s'entassent, comme des couches géologiques, et déterminent l'animal (si l'organisme géologique est une vie morte, l'immémoire animale est une expérience éteinte). Privé de représentation, l'animal ne peut pas se servir de son « im-mémoire », mais il est néanmoins déterminé, informé, par sa présence inconsciente en lui. Temps pur comme im-mémoire déterminée, l'âme animale, rythmée par ses expériences, est (quasiment) une musique[6].

1. Comment l'animal jouit des produits de sa tendance formatrice, cf. *E. Ph. N* B-C, § Add. 365, p. 687-690.

2. *E. Ph. N* B-C, § Add. 351 p. 640.

3. *E. Ph. N* B-C, § Add. 358, p. 670. Le cri de l'animal face à la mort ne sonne pas la fin des sensations particulières mais la fin du se-sentir.

4. Cf. *E. Ph. N* B-C, § 365 Add., p. 690. Il est vrai que la jouissance de soi dans ses expressions mène droit au rapport sexuel décrit dans le § 366. La vérité de l'auto-expression serait alors essentiellement une parade, l'auto-affirmation devant un congenère du sexe opposé, et donc de nouveau l'expression d'un désir supérieur. Mais l'auto-expression ne se résume pas à la parade sexuelle, surtout pas le chant des oiseaux : « Les oiseaux, principalement, vont jusqu'à cette jouissance de soi enjouée : la voix n'est pas, chez eux, une simple annonce du besoin, elle n'est aucunement un simple cri, mais le chant est extériorisation sans désir, dont l'ultime détermination est la jouissance immédiate de soi-même » (*Ph. N* B-C, § 365 Add., p. 690.)

5. Le terme d'*im-mémoire* vient de Werner Hamacher : *Pleroma – dialecture de Hegel,* p. ex. p. 227 sq.

6. Cf. Marie-Louise Mallet, *La Musique en respect,* p. 97-98. Il serait également possible de comparer le temps de l'animal hégélien à la *ritournelle* imaginée par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *Mille plateaux,* chap. 11, p. 381 sq. Mais chez Hegel, la « musique » ne se résume pas à une ritournelle, elle n'est pas tant répétitive qu'expressive, étant l'autoproduction de l'âme en tant qu'âme.

La vibration de l'ipséité animale déclenche aussitôt une autre transformation, la configuration par l'animal de son monde extérieur, dans lequel il laisse ses traces. Si le sentir, passant de l'extérieur à l'intérieur, change d'abord une sensation en un tremblement, il retourne ensuite vers le monde en changeant ce tremblement en une structure, qui détermine son monde extérieur. Hegel distingue deux types d'auto-expression de l'animal : la voix et les productions artistiques animales[1]. Si l'animal remplit l'air de sa voix, et s'il laisse ses traces sur la terre, il n'est cependant pas, non plus que l'animal heideggérien, « *constructeur* d'un monde ». Mais il est *configurateur* : configurateur de soi et de son environnement.

À défaut d'être pensantes, les configurations animales sont créatrices. L'animal hégélien n'est pas étourdi : il répond aux hasards de son monde par sa propre « coïncidence intérieure », par une ingéniosité qui lui permet de se distancier de ses expériences afin de créer son propre lieu. Cette ingéniosité est plus qu'une simple réaction mécanique ou chimique, moins que la véritable création spirituelle : nous pouvons la nommer l'*invention animale*[2]. L'invention animale, issue comme elle est de la sensation, ne peut qu'être singulière. Sa possibilité réside dans les chances et les malchances du monde, et sa réalité est déterminée par l'imagination hasardeuse de l'animal. Contingente sans doute, cette invention est déjà une création sensible, déjà une création du sens.

Pour l'animal hégélien, le double processus de configuration de soi et du monde consiste fondamentalement à *prendre sa place* et à *vivre son temps*. « L'animal, dit Hegel, a un automouvement contingent, parce que sa subjectivité – de même que la lumière est l'idéalité arrachée à la pesanteur – est un libre temps qui, dégagé qu'il est alors de l'extériorité réelle, se détermine lui-même à partir de lui-même, selon un hasard intérieur, à occuper tel ou tel lieu. »[3] L'animal ne se situe pas dans les coordonnées d'un espace-temps donné, il les anéantit ; il ne choit pas vers un centre extérieur mais anéantit la pesanteur. Ainsi fait-il d'une place *sa* place, le lieu de *sa* vie. Ce lieu n'est ni une dimension ni une grandeur mais la présence aux sens de l'animal d'une multitude de choses constituant son existence plurielle. L'espace de l'animal est son espace-de-vie, dont les dimensions sont les « autres » qu'il y rencontre : proie et prédateur, congénère et rejeton. Corrélativement, l'animal n'est « dans le temps » que selon sa pesanteur corporelle, mais son animalité consiste en un « temps libre » et en un « processus pur du temps »[4] ; son âme est ce pur tremblement du temps constamment modulé par les tonalités de son espace-de-vie. En ouvrant son espace et son temps,

1. La poesis animale : *E. Ph. N* B-C, § 362, p. 317 ; *ibid.,* § 365 Add., p. 687. En plus de la voix et des constructions de l'art animal, Hegel signale un troisième type d'auto-expression animale : celui-ci coïncide avec le processus du genre.
2. Le mot vient de Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*.
3. *E. Ph. N* B-C, § 351, p. 308.
4. *E. Ph. N* B-C, Add. § 351, p. 640.

le sentir animal crée ses propres conditions, et l'animal *est* cette prise d'un lieu-de-vie fini et déterminé[1].

Le lieu-de-vie de l'animal s'ouvre dans la transformation de l'espace en temps et inversement, et sa vivacité consiste à franchir sans cesse cet écart entre incommensurables. Plus qu'une simple différence entre un mouvement extérieur et un tremblement intérieur, l'animal est le mouvement dans lequel ces deux mouvements se modifient sans cesse, telle une double hélice dont les composantes tournent infiniment l'une autour de l'autre sans jamais coïncider. Voici le processus du sentir animal : il est la temporalisation d'un espace, l'espacement d'un temps, l'infini détour, la double traduction entre le monde et l'animal. C'est dans cet échange infini que réside ce qu'on appelle la négativité, l'élasticité, la plasticité et, enfin, l'inventivité de l'animal.

L'instinct

Le comportement théorétique de l'animal est aussitôt capté par son comportement pratique. Le sens sans entendement fait sens pour l'animal parce que, au lieu d'être dirigé par l'entendement, il est dirigé par l'instinct, qui donne sens à son monde[2].

C'est ainsi que la lumière des sens s'enflamme. Théorétique, le feu fut lumineux, mais il n'est éclatant que parce qu'il est toujours déjà pratique, cette pratique étant qualifiée par sa *chaleur* et non encore par la *violence,* qui caractérisera la *praxis* humaine. L'animal s'en prend à son monde, le dévore, le digère, le rejette ou le vomit – jusqu'à ce qu'il périsse dans la lutte. Hegel condense ce processus dans la figure de la digestion, dont le noyau est la circulation du *sang,* figure par excellence du feu qui consume et engendre.

« Le sang, dit Hegel, est la vie individuelle elle-même »[3] et, comme telle, « le mouvement absolu, le Soi vivant naturel, le processus même »[4]. La chair animale n'est pas une masse opaque et pesante : son essence est la circulation, « cette soif absolue, son inquiétude au-dedans de lui-même et en face de lui-même ; le sang est affamé d'inflammation, il veut être différencié »[5]. Le sang est l'inquiétude même de l'animal, la conjonction de sa négativité absolue et de son sens qui appelle le vivant à vivre.

La circulation, et la digestion qui en est l'opération la plus manifeste, présente l'*Aufhebung* en acte de manière particulièrement visible, parce que

1. Cf. aussi *E. Ph. N* B-C, Add. § 361, p. 672. Comme il a été remarqué, l'animal hégélien préfigure ainsi les mondes finis des animaux décrits par Jacob von Uexküll, qui inspira de manière décisive aussi bien Heidegger que Deleuze. Cf. Hösle, « Pflanze und Tier », in *Hegel und die Naturwissenschaften,* p. 408 et Bourgeois, « L'introduction » à la traduction de la *Philosophie de la nature,* p. 95, et la note 2, p. 672.

2. Ou, comme le dit Hegel déjà dans le chapitre sur la certitude sensible de la *Phénoménologie de l'esprit,* l'animal est plus sage que l'homme, parce qu'il ne se contente pas de contempler l'objet, il le dévore. Voici sa fête, préfiguration des jouissances de Cybèle et de Bacchus.

3. *E. Ph. N* B-C, Add. § 354 p. 653.

4. *E. Ph. N* B-C, § 354 Add., p. 654.

5. *E. Ph. N* B-C, Add. § 362, p. 674. Le sang s'associe également au cœur qui, au lieu de n'être qu'un muscle, « est partout » (*E. Ph. N* B-C, Add. § 354, p. 657)

concrète, et invisible, parce qu'enfoncée dans le battement silencieux de la chair ; mais l'*Aufhebung* n'est-elle pas ce qui ne se montre jamais qu'enfoui dans le corps qu'elle fait vivre ?

Tournée vers l'extériorité de l'aliment, la digestion est, dit Hegel, « une *infection* et une *transformation* immédiate »[1]. Elle est peut-être le rapport le plus *immédiat* à l'autre que connaisse Hegel, car elle se passe de toute médiation. Contrairement au processus chimique (qui précède le processus de vie), la digestion commence sans cesse par elle-même et se passe de milieu. Comme le processus anthropologique (qui suit le processus de vie), la digestion est « inconsciente », mais son inconscience n'est pas médiatisée par l'image ou la figure in-formant une âme en gestation. L'inconscience du processus animal est absolument immédiate[2]. Elle est l'inconscience de la chair même, le secret de la circulation qui n'est que le passage incompréhensible des choses extérieures en passé corporel du vivant. Sans différence entre intérieur et extérieur, sans médiation par un milieu ou par une image, il n'y a ici que l'incessante circulation des fluides (sang, lymphe) qui font, qui sont le passage entre le monde et la chair[3].

Malgré cette immédiateté, la digestion maintient l'altérité de l'autre. L'absorption de l'aliment n'est pas une fusion, elle est une *infection,* à savoir, un état plus ou moins maladif marqué par la résistance de l'élément étranger. L'aliment traverse et habite l'organisme : c'est la façon la plus intime et la plus indispensable dont l'organisme a l'autre constamment à même lui. Dans la figure de l'aliment, le corps ne cesse d'absorber ce qu'il traite comme inorganique, donc mort ; et en transformant cette mort en sa propre vie il doit simultanément brûler, rejeter, vomir la mort qu'il absorbe (d'où le rôle essentiel de l'excrétion, signe de la vie comme un fluide de l'étrangeté à travers une mêmeté qui peine à se maintenir). En tant qu'infection, la digestion s'associe aussitôt à la maladie, dans laquelle l'élément étranger prend le dessus et aliène le corps de lui-même. La chaleur de la digestion et la chaleur de la fièvre, c'est tout un. Le corps ne vit que contaminé par l'autre ; et dans la mesure où l'autre est ce qui possède et aliène le soi, voire risque de le perdre, l'animal est essentiellement malade et déformé. Paradoxalement, c'est pour rester en vie que l'animal a besoin de la contamination et de l'étrangeté, de la maladie et de la déformation par l'autre-à-même-lui. Car si le vivant réussit à dompter son monde, s'il réussit à supprimer l'opposition de l'autre-en-lui, c'est qu'il est en train de vieillir et de mourir[4].

Infection immédiate, la digestion est aussitôt une *transformation.* Comme nous l'avons vu, l'activité animale transforme, outre son monde, en l'occurrence l'aliment, également sa propre extériorité. Son extériorité propre est sa configuration existante : la forme qu'il s'est faite. Cette forme

1. *E. Ph. N* B-C, § 365, p. 319.
2. *E. Ph. N* B-C, Add. § 365, p. 677-678.
3. *E. Ph. N* B-C, Add. § 354, p. 652-656.
4. *E. Ph. N* B-C, § 375, p. 330.

est sans doute déterminée par l'espèce dans laquelle il est né. Mais en droit, la forme-espèce n'existe pas, n'existe que le singulier nécessairement en décalage par rapport à son espèce. La forme de l'animal est avant tout la forme que l'animal s'est faite, sa forme-corps modelé par toutes les expériences qu'il a traversées (y compris les expériences alimentaires)[1]. Certes, la forme universelle de la vie est le pur désir de vivre, mais par rapport à ce désir, la forme-corps singulière condense une vie déjà passée, évoquant la vie pétrifiée de l'organisme géologique. Tel le « cristal de la vie »[2], la forme-corps demeure une vie morte, une simple limitation matérielle de laquelle la vie doit s'arracher. Ainsi le vivant est toujours déjà en décalage par rapport à ce qu'il a été en tant que ce vivant singulier : et ce passé est sa propre extériorité contre laquelle le vivant se tourne dans son activité de vivre. La forme animale est son propre processus de formation : configuration et déformation par rapport aux formes de son espèce et de son propre passé corporel. La forme de l'âme animale n'est que la constante configuration *et* défiguration de la forme qu'il *a* mais n'*est* déjà plus.

L'animal est donc un multiple processus de configuration : de son propre corps, du monde comme son lieu-de-vie, et même de son espèce[3]. Cette configuration rend manifeste la *téléologie* animale. Selon la *Philosophie de la nature,* l'instinct animal suit une téléologie interne[4]. Interne, cette téléologie ne vise pas à réaliser une forme préalablement donnée (qui ne pourrait que demeurer extérieure par rapport au processus lui-même) mais à se maintenir en tant que processus téléologique : la vie a pour but de vivre. Hegel souligne, en outre, que la téléologie animale est inconsciente. L'animal ne se donne pas des buts mais il est pris, surpris par eux. Du point de vue de l'idée, le but suprême de vivre n'est pas conscient. En pratique, le comportement animal dépend des hasards de son monde et de sa propre « coïncidence intérieure » ; improvisant entre ces hasards, l'animal est toujours déjà en décalage par rapport à son passé, ignorant ce qu'il est en train de faire et encore davantage comment il s'en sortira.

La *Philosophie de la nature* va jusque-là. La *Science de la Logique* ne présente « La Vie » qu'après « La Téléologie », indiquant ainsi que la vie est plus que la téléologie interne (qui est son point de départ)[5], sans pour autant coïncider avec la liberté de l'idée. En quoi la vie serait-elle déjà un dépassement de la

1. Cf. Findlay, « Hegelian Treatment of Biology and Life », p. 90, 92.

2. *E. Ph. N* B-C, § 341, p. 302, la figure de l'animal est son être mort et non pas l'animal selon son concept, *E. Ph. N* B-C, Add. § 353-354, p. 644-645.

3. *E. Ph. N* B-C, § 369, p. 324-325. Une espèce animale est constituée par une reconnaissance primitive : celle des ennemis d'une part, et ainsi l'animal se distingue des autres espèces, celle de ses partenaires sexuels d'autre part, et ainsi l'animal configure l'avenir de son espèce.

4. *E. Ph. N* B-C, § 360, p. 316 ; § 365, p. 320.

5. Suivant Kant, Hegel distingue entre la téléologie externe et la téléologie interne, cette dernière expliquant le concept de vie (WL II, 440) et servant de point de départ au développement du concept de vie (WL II, p. 468). Cf. D. Dahlstrom, « Hegel's Appropriation of Kant's Account of Teleology in nature ».

téléologie ? Si la téléologie vise à rester capable d'action téléologique, la vie vise à *être* en vie, ce qui est plus que se maintenir comme processus déjà entamé[1]. La vie vise l'être comme devenir, devenir comme passage entre l'être et le non-être, entre la vie et la mort. Lorsque le *telos* du vivant est d'être, vivre plutôt que mourir, il ne se soucie pas d'incarner un idéal : tout au contraire, au nom de la vie, le vivant supporte ses maladies, ses déformations, ses amputations, il supporte tout et même l'insupportable, sa mort, qu'il ne pourra déjouer, tout en se leurrant lui-même, qu'en engendrant d'autres vivants. L'aiguillon secret qui rend si inquiète la téléologie animale est la naissance et la mort, qui ne sont déjà plus des fins de l'action animale mais uniquement les termes dans lesquelles l'activité échoue. Depuis ces limites, la vie crée ce que la raison est le plus incapable de faire : une existence singulière. La puissance énigmatique de la vie face au concept est justement sa capacité d'engendrer et d'annihiler des êtres, contingents peut-être, mais néanmoins les seuls qui *soient*.

Un moment énigmatique du système

Pour finir, j'aimerais revenir sur la question du système et demander si la vie naturelle peut, comme le dirait Jean-Luc Nancy, surprendre l'esprit[2].

Car je crois aussi que l'esprit, pour rester en vie, a besoin de se surprendre ; pour ne pas se figer dans un savoir devenu connaissance intégrale et définitive, il a besoin de se défaire de ce qu'il a fait : de se trouver devant une énigme. Le sens même de sa liberté est, à la fois, d'accorder un être-là à sa liberté *et* de se libérer de cet être-là – de se libérer de toute figure de la liberté et y compris de la plus absolue, la sienne. Lors de cette libération, l'esprit ne voit plus dans son être-là qu'un énigmatique défaut de l'esprit. Ce défaut de l'esprit qui libère l'esprit peut-il être la nature ?

Il a été montré que pour Hegel, la Nature n'est pas un simple analogon de l'esprit[3] mais le réel qui met l'esprit à l'épreuve[4]. Tout en se montrant *telle*

1. La téléologie n'explique peut-être pas l'*être* – à moins d'être une téléologie comprise aristotéliciennement comme une *phusis* (*E. Ph. N* B-C, Add. § 360, p. 671).

2. Jean-Luc Nancy, « Surprise de l'événement », in *Être singulier pluriel*. Se demandant comment la pensée peut et doit être surprise (*op. cit.,* p. 191), Nancy situe la possibilité d'une surprise dans le temps vide (*ibid.,* p. 193), qui se déploierait comme un « saut dans l'espace-temps de l'espace-temps lui-même » (*ibid.,* p. 199) – ce qui n'est pas sans nous rappeler le mode d'être de l' « animal ».

3. Comme il le serait chez Schelling. Cf. *E. Ph. N* B-C, § 246, p. 186-187, et *ibid.,* Add., p. 340.

4. « L'épreuve de l'esprit » étant l'expression de Bernard Mabille dans *Hegel. L'épreuve de la contingence,* p. 21-53. Cf. également Emmanuel Renault, *Hegel. la naturalisation de la dialectique,* p. 55-72. Les deux auteurs expliquent l'expression hégélienne de l' « impuissance de la nature » *(Ohnmacht)* par rapport aux « puissances » *(Potenz)* de la nature selon Schelling : si les « puissances » tendent à faire émerger le sens depuis la nature, l' « impuissance » traduit au contraire l'incapacité de la nature à s'élever au niveau du concept : si la nature est, pour Schelling, un *fond* de l'esprit, elle est, pour Hegel, plutôt l'*autre* de l'esprit.

quelle, généreusement et sans rien cacher, elle se montre obscure et dépourvue de raison : sans pourquoi.

Cela rappelle une autre pensée de l'être qui se donne tout en retirant ses raisons : celle de Heidegger. Mais la *phusis* selon Heidegger se donne lors d'une *Ereignis,* laquelle n'ouvre qu'un monde historial. La *phusis* heideggérienne n'est pas la vie naturelle, et c'est aussi pourquoi Heidegger interdit si vigoureusement l'identification de la *phusis* avec la *zoé,* qu'il associe à l'idéalisme allemand. La *phusis* heideggérienne ne correspond pas à la vie mais à l'existence, et le vivant pour lui n'a aucun rapport à l'*Ereignis*. Or, la même constellation s'impose le plus souvent lorsqu'on sonde la profondeur de l'altérité de l'être-là de l'esprit hégélien : on interroge la philosophie hégélienne de l'histoire, parce qu'elle thématise cette altérité expressément. Mais l'altérité de la nature est plus abyssale encore que celle des passions des hommes et, dans la nature, c'est l'apparition brute et déraisonnable de l'être vivant qui met l'esprit le plus radicalement à l'épreuve[1].

Alors, si l'esprit doit se surprendre, la nature vivante ne serait-elle pas ce qui peut le surprendre le plus radicalement ? Mais qu'est-ce qui, dans le vivant, pourrait surprendre l'esprit ?

Si la productivité naturelle atteint son sommet dans les inventions quasi créatrices de l'animal, quelque invention – ou déformation – animale pourrait-elle surprendre l'esprit ? Les inventions et les transformations des animaux logent dans la singularité du vivant[2], non moins révolté par le monde donné que ne l'est le héros de l'histoire, un autre singulier poursuivant d'autres buts inconscients. Mais tout en demeurant, après tout, dans les limites de son espèce, le héros agit en vue de la liberté. Selon Hegel, cela ne peut pas être le cas de l'animal. Son imagination purement sensible ne peut donc qu'apparaître contingente aux yeux de l'esprit, à moins qu'un fait purement sensible puisse un jour capter l'attention de l'esprit.

Face au concept, l'invention et la déformation animales peuvent ressembler à des monstruosités. Or Hegel le dit clairement : le monstre est trop contingent pour pouvoir alimenter le concept[3]. Si le monstre ne rentre pas dans le concept, tant pis pour lui, et non pas pour le concept[4]. Mais la monstruosité ne dit pas la même chose que la déformation. Le hasard qui fait naître le monstre le jette en décalage par rapport à son *espèce* ; en revanche, tout animal, autant le plus monstrueux que le plus beau, se trouve en décalage par rapport à lui-même, et sa vie n'est que sa défiguration par rapport à sa propre configuration. Ainsi, même le monstre, s'il est viable, se configure

1. Par exemple : « L'animal est ce qu'il y a de plus distinct en lui-même dans la nature ; mais il est le plus difficilement saisissable, parce que sa nature est le concept spéculatif » (*E. Ph. N* B-C, Add. § 353, p. 644).

2. « Le concept, dans la nature [...] existe seulement en tant qu'individu vivant ; c'est donc uniquement à celui-ci qu'est bornée une métamorphose existante » (*E. Ph. N* B-C, § 249, p. 189).

3. *E. Ph. N* B-C, § 250, p. 190-191

4. *E. Ph. N* B-C, § 368 Add., p. 692.

et se déforme par le simple fait de vivre. Contrairement à la déformation, toujours singulière, la monstruosité appartient à la particularité des espèces, et sa contingence reflète la contingence fondamentale des classifications taxonomiques issues des sciences de l'entendement[1]. Celles-ci peuvent sans doute établir la définition de la vache académique – mais la vache idéale n'est pas une idée philosophique, et les cabinets de curiosités avec leurs vaches à deux têtes empaillées n'abritent pas la pensée. De nos jours, nous rencontrons régulièrement des idées qui semblent être des monstruosités *conceptuelles,* en décalage par rapport au concept du vivant présenté par Hegel, et non seulement par rapport à une figure morphologique donnée : par exemple une vie indolore ou le clonage des mammifères (représenté comme une vie sans mort engendrée sans différence sexuelle). Hegel n'a certes pas prévu ces chimères ; mais en fin de compte, on ne peut guère les compter parmi les surprises que la *nature* présenterait à l'esprit. Elles sont issues de l'ingéniosité de l'être humain qui se sert du vivant comme d'une matière inorganique, comme c'est selon Hegel son droit. Sous tous ses aspects, la question de la monstruosité balise donc le domaine de la particularité des savoirs humains, et non pas une quelconque monstruosité de la nature elle-même.

On voit donc que la nature ne surprend ni n'éprouve l'esprit par ses nouvelles créations, qu'elles soient des individus ou des types. De telles créations seraient autant d'événements pour constituer une histoire, alors que la nature n'a pas d'histoire. Elle est une énigme : toujours la même, mais toujours énigme. À l'instant même où l'esprit croit surpasser la nature, celle-ci lui échappe car, en trouvant son essence, l'esprit trouve justement son caractère irréductiblement énigmatique. Il comprend, par exemple, qu'il ne peut saisir que des figures de la vie laquelle, pourtant, n'existe que comme vie des singuliers. Et c'est ainsi que l'énigme renaît sans fin. Après tout, l'image hégélienne de la nature n'est pas le Sphinx qui, une fois l'énigme résolue, reste, pétrifié, dans le musée des monuments de l'esprit. Le chiffre de la nature est bien plutôt le Phénix, qui brûle à la limite de l'esprit, renaît

1. Cf. *E. Ph. N* A, § 294, p. 176-178, et *E. Ph. N* B-C, § 368, p. 322-324. Hegel présente les classifications taxonomiques comme étant issues de l'observation empirique mais fait remarquer que « le concept ne peut pas être appréhendé en sa déterminité à partir de l'être-là lui-même » (*E. Ph. N* B, § 368, p. 322, n. 3). Du point de vue philosophique, le type universel des animaux est défini uniquement par le concept de vie qui contient, d'une part, la possibilité essentielle de déformation des individus et des genres et, d'autre part, la tendance d'un individu pour se déterminer dans une espèce en reconnaissant les membres des autres espèces comme ses ennemis et en reconnaissant les membres de sa propre espèce comme ses semblables. Une espèce se définit par ces deux limites : dans la mort violente et dans l'accouplement – et nullement par la configuration extérieure de son corps.

Une logique analogique dirige le rejet hégélien de l'évolutionnisme. Pour Hegel, les individus, et non les espèces, peuvent se transformer et s'engendrer les uns les autres. L'idée de la provenance des espèces n'est qu'une fiction de l'entendement. À ce sujet, on consultera également l'article de Vittorio Hösle : « Pflanze und Tier », qui rapporte, entre autres, que Hegel aima une idée d'Aristote, selon laquelle les espèces seraient nées par hasard dans une simultanéité prétemporelle, mais que seulement les plus fortes auraient survécu.

sans solution et sans espoir de résurrection. Nous n'avons sans doute pas le droit d'appeler une *surprise* cette renaissance quasi naturelle de toujours la même énigme : mais elle est certainement le dard qui tient l'esprit infiniment en *éveil,* l'obligeant sans cesse à se chercher dans ce qui lui *demeure énigmatique,* au lieu de se figer dans le contentement d'un savoir définitivement établi. Car la nature vivante est ce qui ne reste jamais dans les limites de la figure que l'on s'en fait.

Références bibliographiques

Aristote, *De l'âme,* trad. fr. E. Barbotin, Paris, les Belles Lettres, 3e éd., 1989.
Bourgeois B., *Études hégéliennes. Raison et décision,* Paris, PUF, « Questions », 1992.
Dahlstrom D., « Hegel's appropriation of Kant's account of teleology in nature », *Hegel and the Philosophy of Nature,* éd. S. Houlgate, Albany, State University of New York Press, 1998, p. 167-188.
Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux,* Paris, Minuit, 1980.
Derrida J., *Glas,* Paris, Denoël-Gonthier, 1981.
Findlay J., « The hegelian treatment of biology and life », *Hegel and the Sciences,* éd. R. S. Cohen et M. W. Wartofsky, Dordrecht-Boston-London, Reidel Publishing Company, « Boston Studies in the Philosophy of Science », 1984, p. 87-100.
Fischbach F., *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling,* Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 1999.
Hamacher W., *Pleroma – dialecture de Hegel,* Paris, Galilée, 1996.
Hegel G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques II, Philosophie de la nature* (1817, 1827 et 1830), introd. et trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.
Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik II* (1816), Werke, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1983), 2e éd., 1992.
Heidegger M., *Sein und Zeit,* Tübingen, Max Niemeyer (1927), 15e éd., 1984.
Hösle V., « Pflanze und Tier », *Hegel und die Naturwissenschaften,* hrsg M. J. Petry, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987, p. 377-416.
Lindberg S., « Heidegger's animal », *Phänomenologische Forschungen,* Jahrgang 2004, p. 57-81.
Mallet M.-L., *La musique en respect,* Paris, Galilée, 2002.
Mabille B., *Hegel. L'épreuve de la contingence,* Paris, Aubier, « Philosophie », 1999.
Nancy J.-L., *Être singulier pluriel,* Paris, Galilée, « Philosophie en effet », 1996.
Renault E., *Hegel. La naturalisation de la dialectique,* Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2001.

Susanna LINDBERG,
Académie de Finlande,
Département de philosophie, Université de Helsinki.